

# Psychologisering en moderniteit

Jan De Vos<sup>1</sup>

**Abstract** – Ronald Commers has argued that at the end of the 17th, beginning of the 18th century *imaginaries* began to develop in which man became portrayed as individualistic and greedy and hence as fundamentally scared. Modern man became increasingly seen as driven by appetites and a corresponding psychological framework was developed. In this article I will follow through this line of analysis and relate this to how for contemporary post-Fordistic man subjectivity and social relations have become commodities.



In zijn boek *De wijzen en de zotten* (1995) argumenteert Ronald Commers dat op het einde van de 17<sup>de</sup> en het begin van de 18<sup>de</sup> eeuw bepaalde *imaginaires* van de mens ontstaan die een individualisme van het begerige, bezitterige en dus angstige soort naar voorschuiwen. Het overheersend filosofisch-antropologisch beeld wordt dat van de mens als verbruiker. In *De val van Eros* stelt Commers het zo: de moderne mens wordt tot een “drift-ik” gemaakt “dat draait als een tol op het plateau van de maatschappelijke verhoudingen.” Via de disciplines van de psychologie, psychiatrie en de seksuologie, zo schrijft Commers, leidde dit tot een “algehele psychologisering van de menselijke verhoudingen.” (2000, 60) Het ontstaan van de seksuologie ziet Commers bijvoorbeeld als een gevolg van de overgang van een op productie gericht naar een op consumptie georiënteerd systeem.

Deze stellingen zijn uiterst relevant met betrekking tot hoe we vandaag de dag met zowel psychologie en subjectiviteit omgaan. Niet alleen is psychologie zelf verworden tot een *commodity* – in de *opvoedingswinkel* kun je psycho-pedagogisch advies shoppen en voor de therapeut ben je een *cliënt* wiens geestelijke toestand voorwerp is van een kosten-batenanalyse – bovendien lijken subjectiviteit en sociale relaties in het post-Fordistische tijdperk de ultieme *commodity's* geworden. Denk maar hoe Hardt en Negri (2000) de non-materiële productie naar voren schuiven als het centrale paradigma in deze geglobaliseerde tijden. Voor hen draait de hedendaagse economie om de directe productie van subjectiviteit en sociale

---

1. Dr Jan De Vos is psycholoog en doctor in de filosofie en is als postdoctoraal onderzoeker (FWO) verbonden aan de vakgroep Wijsbegeerte en Moraalwetenschap aan de Universiteit Gent (België). Zijn voornaamste interesses gaan uit naar de kritiek van de (neuro)psychologie en de (neuro)psychologisering. Zie voor meer info en publicaties: <http://janrdevos.weebly.com/>

relatie want productiviteit en de creatie van sociale meerwaarde vinden plaats in coöperatieve, interactieve en affectieve netwerken. Hoewel zich hier onmiddellijk punten van kritiek aandienen (is deze productie wel spontaan en direct gezien de duidelijke mediëring van zowel technologie als academische en ideologische discours?), toch toont Hardt en Negri's begrip van het post-Fordisme hoe productievormen, subjectiviteit en dus psychologie in de laatmoderniteit onlosmakelijk met elkaar verweven zijn.

Dit alles stelt ons voor de vraag hoe hedendaagse vormen van psychologisering geworteld zitten in de moderniteit en haar, zoals Commers dat noemt, 'diepe gespletenheid' en 'innerlijke verdeeldheid.'

Als in de middeleeuwen het motto *plus est en vous*<sup>2</sup> een centraal moreel en ethisch imperatief was, kent de moderniteit ook haar *plus est en vous*, maar dan in de vorm van wetenschappelijke observatie. Het *meer* dat in u zit, is datgene wat de wetenschap bij machte is te onthullen. De moderne mens veronderstelt dan ook niet langer kwade geesten of het zwakke vlees als datgene wat hem drijft. Hij weet dat die krachten, die hij zelf niet kan bevroeden maar hem toch leiden, door de wetenschap in kaart zijn gebracht (of dat toch zullen zijn in de nabije toekomst) als psychologische en vooral lichamelijk-materiële gegevens. *Plus est en vous* duidt niet langer op een potentieel beter Ik, maar op een ander Ik, een vreemde, echter dan echt, die in ons schuilt. Het is dus pas in de moderniteit dat de heersende denkkaders erop gericht zijn de mens te confronteren met zijn fundamenteel verkeerd begripen van zichzelf en van de wereld: er zit meer in u dan u dacht. Denk maar aan de hedendaagse neuropsychologische benaderingen gericht op het terugbrengen van liefde, altruïsme en moraliteit naar hun uiteindelijke materiële determinanten. De hegemonische discours zien het als hun taak ons de ware wetenschappelijke toedracht van onze misvattingen bloot te leggen: ziedaar de mens zoals hij echt is.

Het idee dat de mens behept is met misvattingen over zichzelf en de wereld vinden we reeds terug bij Bernard Mandeville, de uit Nederland afkomstige dokter en filosoof (1670-1733). Commers verwijst meermaals naar hem en maakt ons attent op het belang van deze veelzijdige en niet voor één gat te vangen cynicus en scherpe criticus van zijn tijd. Mandeville's meest bekende en invloedrijke boek is *The fable of the bees. Private vices, public benefits* (1714).<sup>3</sup> Het hoofdargument van de fabel is dat het goede in de maatschappij, in tegenstelling tot wat we aannemen, niet gerealiseerd wordt desondanks maar *dankzij* de kwade intenties van de individuele leden van de maatschappij. Het feit dat iedereen zijn egoïstische belangen najaagt, draagt uiteindelijk bij tot het algemeen belang: private

2. Het motto van de Brugse Lodewijk van Gruuthuse (ca. 1422 – 1492).

3. Bernard Mandeville, *The Fable of the Bees, or, Private Vices, Publick Benefits* [1705] (Indianapolis: Liberty Classics, 1988).

ondeugden leiden naar publieke voordelen. Commers stelt dat Mandeville's fabel niet alleen een stevige kritiek op de hypocrisie en de dubbele moraal van zijn tijdgenoten was, maar ook een sociaal universum blootlegde dat afstevende op massaconsumptie en -productie. Immers, de egoïstische belangen die Mandeville ten tonele voert, betreffen wat Commers met Tibor Scitovsky de "externe fabricage van het menselijk bestaan" noemt, opgedrongen in de vorm van een "ik doe waar ik zin in heb." (2000, 67) De productie van luxegoederen, die Mandeville als een belangrijke motor zag van de economie, werd omwille van de nieuwe sociaaleconomische levensvoorwaarden op het einde van de 19<sup>de</sup> eeuw gaandeweg gedemocratiseerd. Het scheppen, manipuleren en orkestreren van behoeften creëerde zo een consumptieklasse aangepast aan de wereldwijde winstproductie.

Hier toont zich reeds een dubbel beeld: Mandeville legt ons uit hoe het *echt* in elkaar zit (het primaat van de egoïstische belangen), maar daar zit reeds al een inzicht onder geschoven dat dit *echte* eigenlijk altijd al voorwerp is van machinatie en manipulatie. Als we bovendien dit, een beetje Foucaultiaans, begrijpen als een *disciplineren*, dat rijst het al even Foucaultiaans raadsel hoe we die *auto-disciplineren*<sup>4</sup> kunnen begrijpen: met andere woorden: hoe internaliseren de zotten de geprefabriceerde lusteconomie? Of nog anders: hoe constitueerde de moderne mens zich als subject van de opkomende hegemonie van de massaproductie en -consumptie in dewelke hij in Althusseriaanse termen, *geïnterpelleerd* (Althusser 2000) werd?

Commers verwijst hier naar Nikolai Boekharin die vertrok van auteurs die men later tot de *marginalistische school* rekende om te betogen dat een nieuw mensbeeld was ontstaan: dat van de rentenier die zich boven of buiten de mens, als fabrikant of als arbeider, stelde (2000, 72). De rentenier bevindt zich immers dankzij de rente op zijn vergaard kapitaal buiten het eigenlijke economische leven. Het specifieke inzicht van Boekharin is nu dat dit mensbeeld zich veralgemeende: als verbruiker en genietier bevindt elke moderne mens zich buiten de arbeid, buiten de sociale productiestructuren en buiten de economische verhoudingen van loon en winst. Of zoals Commers stelt, iedereen wordt een rentenier die spaarzaam of kwistig van zijn rente leeft en een bekwaam organisator is van zijn totaal genot volgens zijn middelen voor gebruik en verbruik (2000, 72). Dus, iedereen kapitalist? Onthouden we vooral de positie die de moderne mens hierdoor krijgt toegewezen: boven het mens-zijn, in de marge ervan, en op die manier eigenlijk uitgesloten van al het ondermaanse.

Boekharin's analyse van de opkomst van de gerichtheid op stijl en smaak die met deze nieuwe positie verbonden is, doet denken aan hoe de Italiaanse filosoof

4. Zie ook hoe Giorgi Agamben (1998, 6) dit probleem scherp stelt.

Giorgi Agamben in Denis Diderot's (1713-1784) *De Neef van Rameau* het ontstaan van het beeld van *de mens met smaak* herkent:

De figuur van de mens met smaak verscheen in de Europese samenleving zo ongeveer in het midden van de zeventiende eeuw. Het is de figuur van de mens die begiftigd is met een specifiek vermogen – een *zesde zintuig* zoals men het toen begon te noemen – dat hem toelaat het punt van perfectie te vatten karakteristiek in elk kunstwerk. (Agamben 1999, 13, mijn vertaling)

Agamben becommentarieert verder hoe Rameau's neef jammert dat hij zelf niet in staat is om iets van waarde te produceren en hoezeer hij zij die iets kunnen creëren benijdt. Is de neef van Rameau dan ook niet een voorbode van hoe Christopher Lasch in 1979 een narcistische maatschappij beschreef in de greep van de cultus van beroemdheden en bekendheden? In *De Cultuur van het Narcisme* schrijft Lasch dat de laatmoderne narcist, schijnbaar vrij van familiebanden en maatschappelijke beperkingen, zijn onzekerheid enkel kan afwerpen door zijn "geweldige ik" gereflekteerd te zien in personen die "roem, macht en charisma uitstralen." (1980, 29) De marginale positie van de (laat)moderne mens houdt blijkbaar een fascinatie en een hunkering in naar een authenticiteit die men zelf niet meer heeft. Of zoals Agamben over Rameau's neef stelt: "zijn essentie is dat wat, per definitie, niet tot hemzelf behoort." (1999, 24) De moderne queeste naar authenticiteit betreft dus het paradoxaal dubbel beeld dat Slavoj Žižek oproept in zijn commentaar op Heidegger. Aan de ene kant is er het beeld van authenticiteit als de premoderne inbedding in de traditie: denk aan de vakman of landbouwer ondergedompeld in een traditionele manier van leven. Aan de andere kant staat de authenticiteit van de moderne stadsmens, die authentiek is juist waar hij de traditionele rollen en verhoudingen achter zich laat om *zichzelf* te zijn (Žižek 2008, 11-12). De moderne authenticiteit gaat niet langer om het verankerd te zijn in traditie, het gaat om de paradoxale zoektocht naar een authenticiteit *voorbij* de traditie. Het problematische hiervan is dat het gezochte en verlangde authentieke zelf geen substantie heeft. Voor de moderne, gemarginaliseerde mens ligt het *echte leven* immers altijd buiten zichzelf, bij de ander: *plus est en vous*, is eerder *plus est dans l'autre*.

Dit maakt bovendien dat de figuur van de narcist, als hij eerst de leegheid en isolatie belichaamt, hij in een tweede tijd zelf het voorwerp van afgunst wordt, zie bijvoorbeeld deze getuigenis:

Narcisten zijn effectief en bekoorlijk. Ze zijn sterk. Ik hou van het idee van iemand die de storm kan weerstaan van afwijzingen, verraad en vernederingen die het leven in petto heeft, en overtuigd blijft dat hij speciaal is. (Casey n.d., mijn vertaling)

Deze fascinatie voor de narcist als de stoutmoedige en doortastende figuur doet denken aan Sigmund Freud's beschrijving in zijn geschrift over narcisme van de fascinatie die bepaalde vrouwen, grote roofdieren en criminelen op ons kunnen uitoefenen. Het is het beeld van hun perfecte gemoedstoestand, het aan zichzelf genoeg hebben, hun onverschilligheid, kortom hun narcisme dat ons intrigeert (Freud 1957). Is deze fascinatie, deze narcistische identificatie met het narcisme, dan ook niet de uiteindelijke kern van de psychologische constellatie van de moderne mens? Hier moeten we natuurlijk opletten dat we ons niet vergalopperen in de ultieme psychologisering. Laat het mij dus scherp stellen: het moderne subject heeft zelf geen psychologie, het zoekt die psychologie juist bij de ander. Met andere woorden, de psychologie van het marginale moderne subject betreft een nulpunt van psychologie. Keren we hiervoor terug naar Agamben:

Bij Rameau's neef heeft de smaak als een soort van moreel gangreen gewerkt: elke andere inhoud en spirituele inclinatie opslokkend, doet het zich uiteindelijk gelden in een totale leegte. Smaak is zijn enige zelfzekerheid en zelfbewustzijn; echter deze zekerheid is pure leegheid en zijn persoonlijkheid is absolute onpersoonlijkheid. (1999, 24)

Het is interessant te zien hoe Diderot vorm geeft aan dat nulpunt van psychologie en persoonlijkheid. *De Neef van Rameau* is opgevat als een dialoog tussen de neef van Rameau en de filosoof. Deze laatste vat de conversatie met de dilettante neef zowel op als lichtvoetig tijdverdrijf en als een kans om iets over de mens te leren. Natuurlijk, vanuit onze schuinse blik is niet de "Hij-neef" van de dialoog maar de "Ik-filosoof" de enigmatische figuur via wie we iets over de mens kunnen leren. Want wie de dialoog leest, zal vlug merken dat het eigenlijke denken, mijmeren en filosoferen eerder door de neef dan door de filosoof worden gedaan. Diderot's filosoof is een vrij vlak figuur zonder al te veel inhoud wiens tussenkomsten beperkt zijn tot wat zijdelingse moraliserende opmerkingen. Kunnen we dan ook niet stellen dat de "Ik-filosoof" staat voor het nulpunt van subjectiviteit van waaruit de blik vertrekt waarin de protagonist van de dialoog zichzelf moet constitueren? Deze externe en lege blik wordt ook door Rameau's neef beschreven:

MOI. – A quoi que ce soit que l'homme s'applique, la Nature l'y destinait.

LUI. – Elle fait d'étranges bévues. Pour moi je ne vois pas de cette hauteur où tout se confond, l'homme qui émonde un arbre avec des ciseaux, la chenille qui en ronge la feuille, et d'où l'on ne voit que deux insectes différents, chacun à son devoir. (Diderot 2002, 127)

Diderot toont hier dat de mens zich in de moderniteit niet langer constitueert in de blik van God's alziend oog, maar in de blik van de filosoof-wetenschapper die zich boven alles verheft – een blik die overigens dreigt het een en het ander te verwarren, zo suggereert de bedekte kritiek van Diderot. Bovendien maakt Rameaus's neef de filosoof ook duidelijk dat wat de wetenschapper ziet, niet noodzakelijk het originele betreft: het zou wel eens kunnen gaan om een theatertje dat opgevoerd wordt voor zijn schoon ogen:

Je vais terre à terre. Je regarde autour de moi; et je prends mes positions, ou je m'amuse des positions que je vois prendre aux autres. Je suis excellent pantomime; comme vous allez juger. (Diderot 2002, 128)

Er is maar één iemand die boven de pantomime kan staan, zo meent de neef: alleen de koning loopt rechtop, alle anderen nemen hun posities. De filosoof is het hier niet mee eens en stelt dat ook de koning zijn posities inneemt, namelijk tegenover zijn minnares en God; hij ontsnapt niet aan de pantomime. Volgens de filosoof is er maar één iemand die daaraan ontsnapt:

Mais il y a pourtant un être dispensé de la pantomime. C'est le philosophe qui n'a rien et qui ne demande rien. (Diderot 2002, 129)

Het mag ons niet ontgaan dat voor Diderot de wetenschap de wereldse autoriteit overtreft als het op soevereiniteit aankomt. Bovendien toont zich hier ten volle het nulpunt van subjectiviteit van de wetenschapper: niets hebbende, niets willende belichaamt hij het louter neutrale vertrekpunt van de wetenschap. Het is in dat nulpunt van subjectiviteit, het vertrekpunt van de wetenschappelijke blik, dat de moderne mens zich geconstitueerd weet. De diepe gespletenheid en innerlijke verdeeldheid van de moderniteit betreft dus ook een *Spaltung*, om de Freudiaanse term te gebruiken, van de subjectiviteit: de moderne mens is verdeeld over zijn positie als *subject* van de wetenschap en het *object* van de wetenschap. De mens kijkt naar zichzelf als de filosoof naar de neef van Rameau, lichtjes geamuseerd en met het idee dat er iets te leren en te weten valt. De blik vertrekt vanuit de marginale positie waardoor Boekharin zo gefascineerd was: buiten het eigenlijke leven, verheven boven het aardse. Vandaag de dag, in de huidige psychologiseringsdynamieken is de interpellatie om die positie in te nemen meer dan ooit aan de orde. *Onderzoek heeft uitgewezen dat serotonine..., hersenscans tonen aan dat... Meer dan 70% van de mannen.... Men heeft het gen ontdekt dat verantwoordelijk is voor...* Dit alles houdt de dwingende uitnodiging in om de expert te vervoegen en zijn blik over te nemen. Je wordt als het ware uit het ondermaanse opgetild tot Olympische hoogtes om aldaar te worden voorgesteld aan dat neuropsychologisch ding

dat je verondersteld bent te zijn. De moderne variant van *plus est en vous* reveleert ons een *homunculus psychologicus* die onze borst bewoont. De *unheimliche*, en gotische connotatie hiervan vinden we overigens ook bij Mandeville terug. In *Treatise of the Hypochondriack and Hysterick Passions* stelt de hypochondrische Misomedon het als het volgt:

‘Tis Heaven to me when I think how perfectly well I am; but then how miserable on the other side again is the Thought, of harbouring some where within me, tho’ now I feel it not, a vast enormous Monster whose Savage force may in an instant bear down my Reason, Judgment, and all their boasted Strength before it. (Mandeville 1711, 53-54)

Dit is waar Mandeville’s stelling noodzakelijkerwijs in zijn eigen staart bijt: daar waar hij ons een spiegel voorhoudt van de ware inborst van mens en maatschappij, installeert hij de diepe gespletenheid die hij zelf had blootgelegd. Het is in die optiek dat we kunnen begrijpen dat Mandeville zelf niet veel lijkt te verwachten van zijn interventie:

If you ask me, why I have done all this, *cui bono?* and what Good these Notions will produce? truly, besides the Reader’s Diversion, I believe none at all; but if I was ask’d, what Naturally ought to be expected from ‘em, I wou’d answer, That in the first Place the People, who continually find fault with others, by reading them, would be taught to look at home, and examining their own Consciences, be made asham’d of always railing at what they are more or less guilty of themselves; and that in the next, those who are so fond of the Ease and Comforts, and reap all the Benefits that are the Consequence of a great and flourishing Nation, would learn more patiently to submit to those Inconveniences, which no Government upon Earth can remedy, when they should see the Impossibility of enjoying any great share of the first, without partaking likewise of the latter. (1705, 8)

Onderschat Mandeville niet het belang van het gewijzigde perspectief? Zijn verlangen dat zijn geschriften tot een gewetensonderzoek zouden leiden lijkt op het eerste zicht slechts een variant van het nieuwtestamentische “hij die zonder zonde is, werpe de eerste steen” (Joh. 8:7). Maar het mag ons niet ontgaan hoe Mandeville’s variant van dit vermanend gebod een fundamenteel ander subject dan het religieuze betreft. De duidelijke individualiserende en psychologiserende introspectie waartoe Mandeville oproept verdubbelt het subject, niet zozeer in het *subject zoals het dacht dat het was* en het *subject zoals het echt is*; maar eerder in het

*subject dat het verondersteld wordt te zijn* (de vreemde, het monster) en dat punt van waaruit het oproepen wordt om zichzelf te bekijken, de geobjectiveerde positie van de wetenschap. Het moderne subject ontstaat daar waar de mens de objectiverende wetenschappelijke blik aanneemt ten aanzien van zichzelf, de andere en de wereld. Of zoals Jacques Lacan stelt, het moderne subject is het subject van de wetenschappen.

De politiek-economische betekenis hiervan is reeds duidelijk in *The fable of the bees* waar Mandeville het als taak van de politiek ziet om te bemiddelen tussen de private ondeugden en de publieke weldaden. Politiek, met andere woorden, wordt een zaak van omleiding en kanalisering van de psychologie. Wat natuurlijk de vraag oproept hoe de filosoof-politicus (zie hoe ook Diderot ons leidde naar de conclusie dat de wetenschap de ware soeverein van de moderniteit is) kan hard maken dat hij in de manipulatie en machinatie van de algemene psychologie zelf boven elke private ondeugd verheven is.

Op zich veronderstelt de claim dat je kunt komen tot een lucide, zichzelf niet bedriegende diagnose van de ware toedracht van mens en maatschappij (en dat die kennis ook onproblematisch kan aangewend worden) het innemen van een meta-positie van waaruit, paradoxaal genoeg, de *psychologie van de ware mens* gemanipuleerd, om niet te zeggen, bedot kan worden. De logica van het cynisch humanisme is overigens herkenbaar in vele psychologische benaderingen waar ze steunen op de veronderstelling dat je jezelf, en vooral je brein, kunt bedotten.<sup>5</sup> Zowel de pop-psychologische variant “ik ben fantastisch, jij bent fantastisch” tot en met het verondersteld serieuzere *Neuro-Linguistisch Programmeren* (NLP) gaan er vanuit dat zelfmanipulatie en zelfmachinatie mogelijk en zelfs aangewezen is.<sup>6</sup>

Als we hoger de vraag stelden hoe disciplineren en zelf-disciplineren in elkaar grijpen en hoe de zotten de geprefabriceerde lusteconomie internaliseren, vinden we hier een antwoord: de moderne mens wordt opgeroepen om zichzelf op wijze manier als een zot te bezien en daar dan ook nog eens profijt uit te halen. Iedereen marginaal, iedereen aan de rand – al dan niet van aan de rand van een zenuwinzinking – iedereen psycholoog, iedereen onder de scanner, iedereen aan de Prozac, en dit alles ter bevordering van het professionele, relationele, persoonlijke en niet te vergeten, seksuele leven. Er zijn tal van methodes, technieken, hulpmiddelen en hulpstoffen om meer uit zijn persoonlijkheid en het breinlijf waarop het stoelt te halen. Met andere woorden, het surplus van het *plus est en vous* betreft

5. Zie ook Jan De Vos, “From La Mettrie’s Voluptuous Man Machine to the Perverse Core of Psychology,” *Theory and Psychology* 21, no. 1 (2011): 67-85.

6. NLP is overigens officieel een favoriet van het beleid sinds Luc Van den Bossche, voormalig Minister vice-president van de Vlaamse regering, Vlaamse Minister van Onderwijs en Ambtenarenzaken de promotie ervan via overheidskanalen verzekerde. Zie zijn voorwoord in het boek Patrick Merlevede & Rudy Vandamme, *Zeven Lessen in Emotionele Intelligentie: Met 26 Oefeningen* (Antwerpen: Garant, 1999), 10.



(zoals altijd als het over winstmaximalisatie gaat in een kapitalistische context) over een belazeren: zij het van de arbeider, de verre ander (de kolonies) van de tijd (speculatie op grondstoffen en bronnen van de toekomstige), en uiteindelijk nu ook van de eigen subjectiviteit.

Als deze winstmaximalisatie op basis van de *commodity's* van subjectiviteit en sociale relaties misschien vooral pas in de post-Fordistische laatmoderniteit op de voorgrond komen, is het duidelijk dat de kiem van dit productieparadigma reeds in de moderniteit ligt. Hier kunnen we Commers aanhalen die schrijft dat de psychowetenschappen eind 19<sup>de</sup> eeuw, begin 20<sup>ste</sup> eeuw de rente inde van haar eigen “doldraaijerij” (2000, 62) Vandaag de dag, met het ten volle tot bloei komen van de psychologiserendstendenzen, is iedereen zijn eigen psycholoog-entrepreneur. Geen wonder dat het psy-discours met gemak migreert van de therapeutische en opvoedkundige settings naar de bedrijfswereld (denk aan de *human resources* en managementsdiscours), de publiciteit (Nike verkoopt authenticiteit, L'Oréal zelfwaardering en Nokia smeert je sociale relaties aan) en de amusementsindustrie (*Reality TV* als een vorm van psychotainment)

Hier wordt bovendien duidelijk dat de post-Fordistische productie van subjectiviteit en sociale relaties niet direct noch onbemiddeld zijn zoals Hardt & Negri het graag voorstellen. Een analyse van hedendaagse psychologiseringsfenomenen (De Vos 2001) toont immers dat de post-Fordistische productie op beslissende wijze gemedieerd wordt door het psychologische discours. En dat betekent niet alleen dat er psychologische betekenaars in het spel zijn (authenticiteit, zelfverwerkelijking, sociale netwerken...) maar ook dat elke betrokkene de positie van proto-psycholoog inneemt en zich verhoudt tegenover zichzelf en de ander vanuit de psychologiserende blik.

Dit betekent echter ook dat wanneer de meeste biopolitieke theorieën (met als belangrijkste uitzondering Agamben) in navolging van Foucault de figuur van de soeverein hebben afgevoerd, we deze figuur hier op een wel heel specifieke manier terug vinden. Om dit duidelijk te maken moeten we nog even terugkeren naar Diderot's *De neef van Rameau*. Immers, naast de figuur van de oom van Rameau (de bekende componist) is er nog een andere figuur wiens afwezigheid een onmiskenbare functie heeft: namelijk de figuur van de rijke bourgeois. Rameau's neef is immers een veredelde bedelaar: als pianoleraar of gewoon als een soort van nar probeert hij een maaltijd te versieren aan de tafel van de welgestelden die hij eigen veracht. Henri Lefebvre observeert heel gevat dat tegenover de abjectie van de parasiet – Rameau's neef – de arrogantie van de rijken staat. De rijken denken dat ze een menselijk wezen, een Zelf, verwerven “par le don d'un repas et obtenir ainsi l'assujettissement de ce Moi.” (Lefebvre 1983, 172-173) We moeten dit letterlijk nemen: de functie van het proletariaat is een Zelf te produceren, een subjectiviteit die als surplus geïnd wordt door het Kapitaal. Maar aan de tafel van de rijken

vinden we niet alleen de bedelaar/nar, zo toont Diderot ons: ook de filosoof is een regelmatige gast in de salons. Is hiermee niet het volledig kader geschetst van wat we de laatmoderne *psycho-politieke economie* kunnen noemen? LeFebvre beschrijft de positie van de wetenschapper/filosoof overigens ook als de positie van de buitenstaander: een stabiliteit veronderstellend van de morele en filosofische principes kijkt de filosoof naar de algemene ontbinding van de momenten, van de elementen van het geheel, van essentiële werkelijkheden (Lefebvre 1983, 173). LeFebvre noemt die positie een illusie, meer gesofisticeerd dan eerlijk. Maar moeten we hier geen stap verder gaan en stellen dat de kennis en de observaties van de filosoof de functie hebben om net als spinnengif de essentiële werkelijkheden te ontbinden in behapbare *commodity's* voor het Kapitaal? De wetenschapper/moralist zorgt voor het noodzakelijke, alhoewel leeg en illusoir, externe punt van waaruit de productie van subjectiviteit bemiddeld wordt.

Als de rentenier buiten het economisch leven staat, staat Academia, in haar dienstbaarheid aan het abstract geworden Kapitaal, buiten het leven en de subjectiviteit zelf. Dit levert een nogal grimmig beeld op van het post-Fordisme, anders dan dat van de ongemedieerde productievormen waar Hardt en Negri een emancipatorisch potentieel in zien. Zoals Diderot het ons toont, de nieuwe soeverein is Academia, het is de academische klasse; zij die het leven fêteren en celebreren, zij die de diversiteit, de bewonderenswaardige veerkracht en de mooie tranen in dit ondermaanse leven tot zich nemen. Maar natuurlijk, het antagonisme loopt allang niet meer over duidelijk zichtbare en onderscheiden klassen. Vandaag is er geen sprake meer van een duidelijke strijd tussen de producerende klasse en de klasse die het surplus afroemt. Het antagonisme loopt doorheen de maatschappij en het individu zelf. Vandaag de dag ben ik mijn eigen expert, filosoof of psycholoog, wat me toelaat me zelfs aan mijn eigen mooie tranen te goed te doen.

Commers wijst op iets gelijkaardigs wat de erotiek betreft: in de moderniteit wordt elke mens een “erotische zonderling” (2000, 63). Hij citeert hierbij uit een werk van 1917 dat ons oproept om andermans (versta iedereen) zonderlinge ideeën over geilheid of seksuele inversies zonder begeerte of verontwaardiging onder ogen te zien “om erover na te denken, worstelen met het monster, alle gevoeligheden aan de kant gelaten, en de gebruikelijke kwezelarij onderdrukken” (2000, 63). Het monster ontstaat pas in de moderniteit. Het is dan ook cruciaal om bijvoorbeeld Diderot’s neef niet te zien als de pre-moderne authentieke mens die ongelukkigerwijze in het academisch discours wordt getrokken. Als losbandige hansworst is hij ten volle het product van de moderniteit en niet zozeer *de mens zoals hij echt is*; zijn onbehagen kan niet los worden gezien van de diepe gespletenheid die de academische blik installeert.

Op een bepaalde manier is dit reeds de kritiek van Jean-Jacques Rousseau op de theorieën van Hobbes en Locke: hij stelt dat hun valse theoretische concepties van de universele mens waarmee ze de samenleving willen organiseren leiden tot een maatschappij waar de leden acteurs worden, onecht en hypocriet. Inderdaad, Hobbes, Locke en Mandeville schrijven een script waarvan mensen de acteurs worden: ze beogen een maatschappij die enerzijds mensen in hun natuurlijke zijn laat om hen dan anderzijds te verenigen door er hen op te wijzen dat samenwerking met anderen de beste manier is om hun eigenbelang na te streven. En daar komen we wel degelijk uit bij het rollenspel een zijn typische ontdubbelingen: je wordt gevraagd een rol te spelen vanuit een metaperspectief. Nu u weet dat iedereen zijn eigenbelang nastreeft en dat dit bovendien het algemeen belang dient, kunnen we misschien beter samenwerken. *Bekijk het eens van op afstand*, zo is de boodschap, en daardoor ontdubbelt de subjectieve positie zich. Denk aan de rollenspelen in de psycho-pedagogische of psycho-therapeutische setting: je speelt een rol die je eigenlijk zelf al monitored vanuit je rol als proto-expert. Is het dit dan ook niet dat Mandeville en co willens nillens introduceren: de rol van *de mens zoals hij is* met zijn natuurlijke strevingen geobserveerd, en op die manier lichtjes bijgestuurd, vanuit de academische Olympus?

Maar het is ook duidelijk dat Rousseau zelf niet aan dat schema ontsnapt. Uiteindelijk levert zijn *nobele wilde* slechts een variant van het script. Immers, zijn kritiek op de promotie van de lucide hypocrisie, moet Rousseau formuleren in termen als, zo schrijft Arthur Melzer (1995), innerlijke leegte, holheid, onechtheid... Melzer duidt er op dat op die manier Rousseau wel iets nieuws inbrengt: door de lucide hypocrisie te veroordelen gaat hij op een nieuwe manier het begrip eerlijkheid invullen. Rousseau maakt eerlijkheid los van zowel de godsdienst als de traditionele moraal, stelt Melzer, het gaat om de eerlijkheid op zichzelf en voor zichzelf. In de Rousseauiaanse kritiek wordt het zelfbewustzijn centraal gesteld, de relatie van de mens tot zichzelf. Het ware Zelf is geen rationeel zelf, we zijn niet ons intellect, we zijn onze gevoelens: het gekende “sentiment de notre existence” (Rousseau 1966, 43) Zijn is voor Rousseau voelen:

Exister pour nous, c'est sentir; notre sensibilité est incontestablement antérieure à notre intelligence, et nous avons eu des sentiments avant des idées. (1966, 377-378)

Kunnen we niet stellen dat hiermee de wending naar de psychologie(sering) volledig wordt voltooid? Wat Mandeville initieerde, *we hebben een verkeerd idee over hoe mens en maatschappij in elkaar zitten*, realiseert het marginale metaperspectief, een blik vanuit de wijsheid op de zotternijen van de mensheid. Met Rousseau hebben we een poging om de twee met elkaar te verbinden, via het gevoel, via de emoties, met andere woorden: dit is het begin van de moderne psychologie die de

universele aanspraken van de wetenschap probeert te particulariseren.<sup>7</sup> Dit is herkenbaar in het psycho-pedagogische schema zoals het de dag van vandaag in opvoeding en onderwijs nog steeds centraal staat. Denk maar aan het idee om emotionele intelligentie (EQ) te valoriseren in het onderwijs. Bedoeld als dam tegen de verregaande de-personalisering en technisering in het onderwijs wil het EQ-discours kinderen en jongeren in contact met brengen met hun zelf en hun emoties. Allerlei methodieken zijn hiervoor ontwikkeld, *Een doos vol gevoelens* bijvoorbeeld (Kog et al. 1997). Alhoewel, 'vol' is ietwat overdreven: de doos houdt het immers bij een luttel vier gevoelens: boos, bang, blij of verdrietig, gestandaardiseerd met vier maskertjes. Realiseert zich daar nu net niet wat men beoogde tegen te gaan: een verregaande depersonalisering en technisering?<sup>8</sup> Immers, als we iets gemeen hebben met elkaar volgens de experts dan zijn het de gestandaardiseerde emoties. Die gevoelens kennen en benoemen behoort overigens tot de eindtermen van de kleuters in het Vlaamse Onderwijs.<sup>9</sup> Er is daar dus weinigs natuurlijk of zelfs maar particulier aan: emoties worden onderwezen, het zijn leerinhouden.

Als er dan toch een waarheid zit in het Verlichtingsthema bij uitstek, *we hebben een verkeerd idee over hoe mens en maatschappij in elkaar zitten*, dan moeten we daar eerste een kleine verdraaiing op toepassen om het zoals gezegd vanuit een schuinse blik te bekijken. Hiervoor kunnen we vertrekken van hoe Žižek het grondidee van Marx samenvat: het is niet dat we een verkeerd idee hebben van hoe de dingen werkelijk zijn, we hebben een verkeerd idee hoe in de werkelijkheid de dingen gemystificeerd worden (Žižek, 2005). Dit betekent dan ook dat in verband met de fenomenen academisering en psychologisering we niet moeten focussen op het veronderstelde werkelijke leven voorbij die fenomenen, maar, moeten proberen begrijpen hoe in de realiteit van vandaag het leven geacademiseerd en gepseudologiseerd wordt. Want zoals Žižek stelt, het doel van Marx was uitiem niet te bewijzen dat achter bijvoorbeeld bepaalde religieuze formaties een harde materiële en sociale werkelijkheid schuilging. Zijn grondinzicht was daarentegen dat achter de *commodity* die ons voorkomt als een echt ding, iets opereert van het niveau van de fetisj, iets van de orde van het imaginaire (Žižek, 2005). Volgens Žižek betekent dit dat de fetisjistische illusie niet onze perceptie betreft, maar fundamenteel ingebakken zit in de werkelijkheid van ons sociaal leven.

7. Zoveel jaren later herhaalt Stanley Milgram deze beweging, als hij zijn experiment over gehoorzaamheid, waarin hij zijn testsubjecten de psychologie van de gehoorzaamheid onthult, afsluit met de veelzeggende woorden: "now that you know, how do you feel?" Voor meer hierover zie: Jan De Vos, "From Milgram to Zimbardo: The Double Birth of Postwar Psychology/Psychologization," *History of the Human Sciences* 23, no. 5 (2010): 156-175.

8. Of denk hoe Patrick Merlevede het EQ ziet als een aanzet om te "werken met je emoties binnen het kader van een doelgerichte planmatige aanpak" (1999, 83).

9. Vlaams Ministerie van Onderwijs en Vorming, "Overzicht van eindtermen en ontwikkelingsdoelen," n.d., <http://www.ond.vlaanderen.be/weerbaar/eindtermen/kleuters.htm>.

Bijvoorbeeld, iedereen weet dat geld geen magisch ding is, dat het enkel een object is dat staat voor een verzameling van sociale relaties, maar desalniettemin gaat iedereen met geld om alsof het iets magisch was (Žižek, 2006, 254-255). Op dezelfde manier: we weten dat psychologie niet gaat om het echte ding, dat het enkel een representatie van het leven is, maar juist daarin schuilt de fetisj: het geloof dat er voorbij onze objectiverende blik er een echt, authentiek leven zit, voorbij alles wat de psychologen en andere experts erover zeggen. Juist daar, waar we een ruimte voorbij de psychologie en voorbij de wetenschap veronderstellen, missen we hoe het werkelijke leven in de moderniteit altijd al gepsychologiseerd en geacademiseerd is. Rousseau's wending naar de emoties voert hem dan ook niet voorbij de valse theoretische concepties van de universele mens, zijn poging om te particulariseren bevestigt – om niet te zeggen, grondt – de diepe gespletenheid van de moderniteit. En die betreft zoals gezegd niet de afgrond tussen het *subject zoals het dacht dat het was* en het *subject zoals het echt is*, maar eerder de afgrond tussen het *subject dat het verondersteld wordt te zijn* en het geobjectiverende, academische punt van waaruit het moderne subject oproepen wordt om zichzelf te bekijken.

De schuinse blik die hierdoor mogelijk is, voorwaarde voor emancipatie, zal evenwel niet aan de psychologisering en academisering ontsnappen. Psychologisering is een specifieke vorm van academisering, in de zin dat het tezelfdertijd een onderdeel als de overkoepeling ervan is. De *homo academicus* en de *homo psychologicus* zijn twee handen op de buik van de moderne mens, die eeuwige student, veroordeeld tot levenslang leren.

## Bibliografie

- Agamben, Giorgio. 1998. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Translated by D. Heller-Roazen. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Agamben, Giorgio. 1999. *The Man Without Content*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Althusser, Louis. (2006) "Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes Towards an Investigation)." In *In The Anthropology of the State: A Reader*, Aradhana Sharma & Akhil Gupta, red., 86-111. Blackwell Readers in Anthropology. Malden, MA: Blackwell Publishing.
- Casey, Nell. "But Enough About You." *Salon*, n.d. <http://dir.salon.com/story/books/feature/2002/07/30/narcissism/index.html>.
- Commers, Ronald. 1993. *De mens is dood. Leve de mens*. Brussel: VUBPress.
- Commers, Ronald. 1995. *De wijzen en de zotten. De moderniteit en haar filosofie*. Brussel: VUBPress.
- Commers, Ronald. 2000. *De val van Eros: Over seksuele armoede vandaag*. Antwerpen / Baarn: Houtekiet.

- Diderot, Denis. 2002. *Le neveu de Rameau*. Edited by J.-C. Bonnet. Paris: Garnier-Flammarion.
- Freud, Sigmund. 1957. "On Narcissism: An Introduction [1914]." In *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*: Vol. XIV, J. Strachey, red. London: Hogarth Press.
- Hardt, Michael, & Antonio Negri. 2000. *Empire*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Kog, Marina, Julia Moons, & Luk Dupondt. 1997.. *Een doos vol gevoelens*. Leuven: Centrum voor ErvaringsGericht Onderwijs, 1997.
- Lasch, Christopher. 1980. *De cultuur van het narcisme*. Amsterdam: Arbeiderspers.
- Lefebvre, Henri. 1983. *Diderot, ou, Les affirmations fondamentales du matérialisme*. Paris: L'Arche.
- Mandeville, Bernard. 1711. *A Treatise of the Hypochondriack and Hysterick Passions*. London.
- Mandeville, Bernard. 1705. *The Fable of the Bees, or, Private Vices, Publick Benefits*. Indianapolis: Liberty Classics, 1988.
- Melzer, Arthur M. 1995. "Rousseau and the Modern Cult of Sincerity." *The Harvard Review of Philosophy*, 5, 1: 4-21.
- Merlevede, Patrick, & Rudy Vandamme. 1999. *Zeven Lessen in Emotionele Intelligentie: Met 26 Oefeningen*. Antwerpen: Garant.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Emile ou de l'éducation*. [1762] (1966) M. Launay, red. Paris: Garnier-Flammarion.
- Vlaams Ministerie van Onderwijs en Vorming. n.d. "Overzicht van eindtermen en ontwikkelingsdoelen", <http://www.ond.vlaanderen.be/weerbaar/eindtermen/kleuters.htm>.
- De Vos, Jan. 2011. "From La Mettrie's Voluptuous Man Machine to the Perverse Core of Psychology." *Theory and Psychology*, 21, 1: 67-85.
- De Vos, Jan. 2010. "From Milgram to Zimbardo: The Double Birth of Postwar Psychology/Psychologization." *History of the Human Sciences*, 23, 5: 156-175.
- De Vos, Jan. 2011. *Psychologisering in tijden van globalisering. Een kritische analyse van psychologie en psychologisering*. Leuven: Acco.
- Žižek, Slavoj. 2005. "Ignorance of the Chicken, or, Why Many Lacanians Are Reactionary Liberals." In *Lecture at the Centre for Research in Modern European Philosophy*. London: Middlesex University.
- Žižek, Slavoj. 1996. *Schuins beziend: Jacques Lacan geïntroduceerd vanuit de populaire cultuur*. Amsterdam & Meppel: Boom.
- Žižek, Slavoj. 2008. *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*. London & New York: Verso.
- Žižek, Slavoj. 2006. *The Universal Exception: Selected Writings*. R. Butler & S. Stephens, red. London & New York: Continuum, 2006.